

أنطوني دي كرسسبني
وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة :
د. نصار عبدالله

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦
مهرجان القراءة للجميع

الأعمال
الفكرية

مهرجان القراءة للجميع

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة المخرج / إبراهيم الصبح
القاهرة

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف: أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الفكرية)

اعلام والفلسفة السياسية
المعاصرة

الجهات المشتركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلي

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب

لوحة الغلاف
للفنان جمال قطب

تصميم الغلاف
الإنجاز الطباعي والفني
محمود الهندي

المشرف العام

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم . . .

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات لمواكبة عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كاضمح مشروع نشر لروائع الألب العربرى من أعمال فكرية وإبداعية وايضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدعرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما أنتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأبدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الإسهام فى ركب الحضارة الإنسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

د. سمير سرهان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما تصور من أكثر جوانب الفلسفة إبرازاً لهذه الحقيقة ، لا تقولها في ذلك إلا لفلسفة الإغلاقي ، هذا إن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الإغلاقي .

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادي - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلّه ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما - وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلاً في ظروفه الطبقيّة تارة ، أو في ظروف وطنه وأمنه تارة أخرى ، أو في ظروف المضادة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب هنا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمراً تام الاستحالة ، والأول الذي يدفع فيلسوفاً سياسياً معيناً إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلاً في المجتمع الذي يعيشه ، أنه قد يكون لسبب أو لآخر راضياً عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساعطاً عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريباً من النظام

التراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يعتمد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفي اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبداية الحقيقة حينما قالوا أن الفكر البشري لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر إلا تلك الأداة أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتأقلم بينه وبين ظروفه الخارجية سميّا إلى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذي يقده شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتي ، قادر على التشعب إلى التفصيلات تارة ، والاتجاه إلى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفي أنه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما إلى نقطة البدء التي صدر منها وهي الواقع . ويظل الواقع في نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لأي فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأي فكر بشري وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأي فكر أن يتفصل عن الواقع الذي نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه إليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هي المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفتهم، كما التفت إليها في الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التي تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتي ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهي أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التي لا يمكن أن نتصورها إلا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسي . فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العمل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل إلى الماهيات المجردة في عالم السياسة ، أو حين يحاول أوساء القيم العليا السياسية ، فهو في كل هذه الحالات لا يسعى إلى

الحقائق في حد ذاتها ، حتى وإن زعم أنه يفعل ذلك أو حتى إذا نوهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

إن الفلسفة السياسية فيما تصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية إذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذي يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لابد له من محدود عملي يقدمه في النهاية طابع التجرد .

إن الفلسفة السياسية لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهي إما أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره إلا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى في عصر الفلسفة الكلاسيكية التي ازدهرت في ظلها تلك المقولة الحاطنة التي تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظري الخالص في الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهي إحدى قمم الكلاسيكيات الفلسفية - تمهيداً عن الرفض الأفلاطوني للنظم الديمقراطية ، وما محاوره الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذي تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير في تصور أفلاطون .

إن صنائع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لعلاج المرضى ولا لإهمام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والتجار والحداد ... الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه إلى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ في تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انصرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعي ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذي يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكان الدولة ككل هي كائن واحد قمته الرأس الفكرة وأدنى ما فيه القيمان ولا يجوز للقسمين أن تكونا في مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس إلى مكان القسمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات في مجالات الوجود والمعرفة وما إلى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التي انطوت عليها محاوره الجمهورية والتي تبدو أحياناً ذات طابع تنويري خالص ، فإن سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتأزر في النهاية لتتعمد المقصد النهائي لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديمقراطي والترويج لحكم القلة المستتيرة ، وفي مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى في نظرتها إلى الوجود والمعرفة إنما تنطوي على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبة الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعتمد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة .
 لعلنا أن الحق نسبى فان سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية .
 وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا الحال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبزيه شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة نجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متراجعا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض يكل ما عليها ومن عليها .
 وأنه هو الدبر الأول لشتونها والنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما ان أذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل المود الفقرى للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدرجياً عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوروبي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعاً من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل النظام الإقطاعي وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال إلى مجموعة من الإقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دولة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحصرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الأقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضاً على رعاياها . . . كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سبانتها الغالبة أنها فلسفة تدعو إلى التغير ونيل الجبود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البقيض المتمثل في قيم وتقاليد العصور الوسطى ، وإحلال قيم جديدة محلها ترتكز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقاً لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصيل وهي إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبغوا إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لفيثان ، والذي طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تماقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التماقد فوضوا أمرهم نهائياً إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة إقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلاً حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، إلا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم إلى إرادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماساً للأمن والسلام ، وفراراً من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا إلا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم إلى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تماقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو إنكارها والا أصبح القعد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتبنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا مد قليل . ومن هنا فقد أصبح تعيين الحاكم نابعا من القاعدة الشعبية . وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة . وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الاسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة . مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة . كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة . تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شذت في مجموعها حضارة العرب المعاصرة .

وهكذا نفى حين نجد أن الفلسفة السياسية يقرب عليها في مطلع المصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على انقراض النظام الاقطاعي المنهار . نجد أن هذه الفلسفة قد اوجبت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها احصارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي علم عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي . قد انقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة ينضج فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا . ومع التطور التاريخي للرأسمالية . بدأ الواقع العمل يكتشف شيئا قسينا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل . ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام . جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متتكا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يركز عليها نظريا . وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ . وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعمل الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه
قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة في الماركسية
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي
جعلت منها الأساس أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التي يركز
عليها النظام الرأسمالي ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل
للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة
السياسية التي سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها
من كتاب الأستاذين أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج والذي صدر
بالإنجليزية عن دار ماتونين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسي المعاصر وأن
لم يصلوا في مكانهم وتأثيرهم إلى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن
هربرت ماركيز ، ودراسة انطوني دي كرسبني نفسه وهو أستاذ بجامعة
كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة
جورجيا عن ليونستراوس ودراسة انطوني كوينستون الأستاذ بجامعة
اكسفورد عن كارل يوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف
الأمريكي المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ إلى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية
إلى اللغة العربية ، إذ كان اهتمامنا الأساسي منصبا على نقل المضمون
الأساسي للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار
كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل
المقابل العربي لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا في الوقت
ذاته إلى إعادة صياغة الأفكار والعبارات وإلى شرحها وتبسيطها في كثير
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربي
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة
قريبة إلى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التي اخترناها دراسات
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئاً فيما تنصو - وأغلب الظن
أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمنهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هربرت ماركيز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تصور حول فلسفتهما ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عن كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) -

واستكمالا للقائمة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زودناها بالهوامش والتعليقات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

الفلسفة السليسية هي الجهاد الطبيعي ليجتمع لا يرتبط فيه النفس
برباط قربي الدم أو الجوار أو الزمالة وانمسا يرتبطون فيه بكونهم
وطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر في معظم
العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعني به رباط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأبعاد يحكمهم من
الناحية القترامية اباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال
الانتفاضات والظواهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون انفسهم من خلالها
اعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تفوق سلطة الامبراطور ؟ أو عندما
ينحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشه أوروبا في مناسبات
عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول النورين
The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة
الاغريقية . كذلك فمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية
الرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ،
وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتد تماسكها على
وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من
يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فإن هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذي يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما ستطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين في ذلك النسبة التي أطلقها الإغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النزاعات او حتى المشاجرات العائلية في حين أن السياسة في معناها الأولى هي النشاط الذي يتكمن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة في مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والمقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فان هذا النشاط قد يفشل في تحقيق أغراضه ويرتّب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما اعمل البشر يد التمزيق في مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو اجدب-بتولى المناصب العليا أو أي العقائد الدينية هي التي ينبغي أن يعتنقها المجتمع او ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهدوء التي تنسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التسدين » وهي خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء في ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص في الطريقة التي توأم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للألم التي هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التي اتسم بها الرومان خاص في مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد وراح دعاة يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هي التعبير عن المقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوربيون ومن تشربوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعذّ الأديان في المجتمع الواحد .

وفي أواخر المصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية في أيدي واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت المقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن امثلة كثيرة أخرى لظواهر عدم التسامح . وما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتصلصة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فانهم يطرحون جقائق يتصورون انها قابلة للبرهان . . . وهكذا أصبحت الحياة أكثر صسوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث
السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الكتاب
ونعني به - ليوشتراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح
أبناءهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن
هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدين في المستقبل .

ان تقدم الفكر السياسي منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكي كان
يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد . ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص
الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغم
الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في العديد من المسائل
بحيث أن ما يصدده بعضهم فلسفته السياسية قد يصدده البعض الآخر نوعا
من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه . ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم
هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتساهلين إلا أن بعضهم سوف
يشعر بغير شك ببالغ الأسى إزاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها .

الفلسفة السياسية بحث نأمل في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها
النشاط السياسي العمل وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل
متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والمتضارب
الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس لواقع
السياسي وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها في عالم الفلسفة
السياسية ما هو الا صدى لتلك الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة
العملى من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة
ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية .. الخ حيث يتبنى كل حزب أو
فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تسليمنا بأن
هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة إلا أن النظر الى الفلسفة السياسية
باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد
تبريرات لها ما هي الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة
حقا بهذا الاسم هي بناء منطقي متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل
كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف
جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التي تطرحها الفرق السياسية
المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فإن الفلسفة الحقّة تستهدف الفهم .

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة اذ تظل المعركة
الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يعتد بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستبد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك الى معيار خارجي للصواب أو للخطأ .

وقد أدت هذه السمة الى أن يتباين نظرة الفلاسفة انفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها الخلل الأعلى الذى ينبغى أن تطيح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل في أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة بمكان أن تشير الى أن إحدى المسرحيات الهزلية التى عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا باعلان بيرك الشهير وفاته مصر العروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا ففي الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحو الجديدة ، غير أنه لا يعوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعدت تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحته للفلسفة . تلك المقولة التى استقرت فى الإذهان هي أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويضع خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانباً معيناً من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى بوصف ما هو كائن تماماً كما هي الحال في أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Baghot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعي للاركس أو حقوق الإنسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز أمثله عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة في لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها أنها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعاً من التصورات الافتراضية التى يحاول الفكر من خلالها الترويج لفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ في اعتبارنا أن تقسيم

التضاي إلى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر رولنه، مما يشل حركة الفلسفة
 أن يفرض معنيها هذا التقسيم بشكل حتمى . غير أن هذا لا يعنى أن
 مثل هذه التفرقة عمية فهو على كل الحالات ولنا أن ينبغي أن نلجأ
 إليها ، إذ أن هذه التفرقة كثيرا ما تقيت ولكنها ما نعتبر أحد جانبيها
 دليلا على أهمية الكتابة التي يتوهم أصحابه وعلى سبيل المثال فإن المنهج
 المثال الذي اشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت. ه. جرين وبرنارد
 يوزانكيه ثم ل. ت. هوبس L. T. Hobbes ، إنما بعد قد جعل من
 الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون
 بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها إلى الرغبة لتصبح
 مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبرا عن حاجيات كريمة
 فى عالم العقل .

ولحسن الحظ فإن الأعمال الفلسفية التى طرحها العقود الأخيرة ومن
 أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير إلى مفهوم القيم
 وهو ما سنبينه تفصيلا فى صلب الكتاب غير أن الذى يفتينا هنا هو أن
 نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من مطوعة فهم
 النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيف
 خاص يسكن الاستدلال على ملاحة بأصاليب البحث العقل .

والآن فلنتابع ما فصول هذا الكتاب لمل القارى يجد فيها تصديقا
 لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كاتس

ما يزال الفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى يومه من قبل مونتيكيو وهو يوم في تناولها لمشكلة الحضارة • وتمثل المسألة الأولى في تحديد الظروف التي تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تنهورا في مجال الأخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قفرا كبيرا من الاجماع على أنه أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعي - التطور الحاد في تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو في الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار الماديات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمي وتزايد تطبيقاته في المجال العمل والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأي العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة في التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضاؤل النسبي لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التي أفقدتها في كثير من الأحيان. جوهرها العقد والتشابك ، يكفي أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القاتمة التي اتسم بها جان.

جاء روسو في فرنسا ، أو أن تقارن بين الحفاوة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فريجسون إزاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف إلا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ يتحجر مخليا السبيل لتصور أعقق طرحه الجليل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستينوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن تشجب الحضارة أو تصفق لها . فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملبية مطالب الانحياز في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهمم والظلم.

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل مضلة من المضلات بل أنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم إزاء هذه المضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضاري من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المضلة لا يتأتى إلا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده إلى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المضلة الحضارية ما هي في جوهرها إلا نوع من الانسحاب الوجداني من المسؤولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيده المستمر على أن محاولات التوفيق والإصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق إلا من خلال سياق معين ونمى به سياق المناقشات التي دارت هذه المضلة في إطارها وسوف نعى هنا لا يعرض منهجه الفلسفي ولا ينظره في المعرفة ولكننا سنمضى بعرض أوجه النقد التي وجهها إلى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المضلة الحضارية .

كما سنمضى من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ إلى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو إلا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لفة ماركيز

ومصطلحاته قدر ما نستعمل تلك اللغة التي استقرت في أعناق المشتغلين
 بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك
 اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديموقراطي في التعامل مع مشكلة
 الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي
 كتبها جون شايمان بعنوان « الاسس الأخلاقية للالتزام السياسي » حيث
 يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية
 البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نطا معيناً من تطور
 امكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية
 والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما
 يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء
 هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى
 باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج
 ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلاني
 القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي
 يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت
 واحد .

فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية
 في تأكيدها على معنى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في
 اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل
 المؤسسات الرهيبة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة
 يصنها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

أما إذا نظرنا مثلاً الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية
 وإلى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن
 النظريات التي يطرحها إذا ما فهمت فهماً متعمقاً إنما هي نظريات تصور
 البنى الكامنة للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

إن البشر في رأي شايمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كإفراد
 متيزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وأنهم ليدركون بشكل
 متزايد أن الظروف التي تعدد مصائرهم ما هي إلا محصلة مجموعة من
 القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تنحصر في نهاية المطاف عن
 فقدان الذات وأن النزعة العقلانية التي تنزهها تسود الحضارة الصناعية
 سوف تقضي كذلك في نهاية المطاف الى نسوع من اللاعقلانية الشاملة

والدمرة . وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف قضى مع شابمان ومن يذهبون منهجه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الجرة التي تركز عليها النظم الليبرالية . ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية مهيمنة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : -

الحرية في مقابل السلطة - الواجبات إزاء المصالح - استقلال الإرادة في مقابل التبعية ... الخ انها على العكس من ذلك تماما مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سائلة الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراعنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية . وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بدلا للتنافس والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان انما هو بميد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المشترك فيها في الوقت الذى تنسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها . وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المشترك السياسى .. لكن ما السبل اذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراعنة متناقضة مع التل العليا للكمال .. بل ومضرة لأية امكانية لادراك هذه التل .

إن اللاركسية تمثل نموذجاً معيناً لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرفى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلاً في عبث الممارس التقليدية لتحليل الماركسى . والتناول الصحيح لها ينبغي أن يتم في ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي عبث الممارس ، وعبث القوى ، وعبث الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف إن كانت الحضارة تفرض إعبا جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فاننا ننسأل عما اذا كان فهنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فاننا نتمسك التوصل الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعى بمحاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهنا للحضارة .

ان ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بان الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى أننا لسنا بصدد تقديم آراء ماركيز فما نستهدفه بشكل أساسي هو ايضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي للعاصر الاجابة عليها .

في رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطرح الخصائص التي أنتجت الحضارة وإن بدا ظاهريا غير ذلك . . ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالأخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز تقديم لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر الا أوج صار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم .

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلائي الاصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الاخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع الاعترافي الذي تنسم به الحضارة الليبرالية الراهنة
فهذه الحضارة تقهر العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم
في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا
المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك
البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي .

والواقع ان الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هي في جوهرها الا أنظمة
شعولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالموطن في ظلها يجد
نفسه مضغوط الوثاق الى عجلة هائلة من المنتظيات الانتاجية لا يستطيع
منها فككا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن إطلاق
وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانهجرات البشر
وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة ، وما تطويع
الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع
للحاجات الانسانية وأرغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبعبية
يتسنى بعد ذلك اشباعها بالكل الوسائل تكلفة .

وعنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر
ليس كما تصوره ماركيز . . ذلك أن مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل
عن النظام الصناعي ، وإن جوهر الموقف العقل يقوم حيناً تقوم تلك
الظروف التي يباح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ،
انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم
العقل بحصايب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر
أن يتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا
ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقت الأخلاقية للأفراد ، وقد يشمل
البعض تماما بل قد يجرهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت
ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي
يشل تهديدا شديدا لى ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ،
أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجرة بين
البيروقراطية وتويعها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين
استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية .

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة
للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فمنعنا سمع

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي مقعد الأمل رغم كل شيء .

فإذا عدنا إلى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصوراتـه الخاصة للعقلانية باعتبارها تمهيدا لتصورات فيبر . باعتبارها نوعا من التطوير لتلك التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجبهـا فيبر نفسه كـنا أجبهـا أتباعه الذين رقبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية .

غير أننا وقبل أن نشاغل كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على نحو معين ينبغي أن نشير إلى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مألوفة . تلك هي أن المصالح الرأسمالية عادة ما تفسر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه القوة فقد سلوى ماركيز مسالوة خاطئة ما بين متطلبات الإنتاج الصناعي والمخاض الربح الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة التوترات التي تنطوي عليها المقاتلة . ذلك أن فيبر يتصور أن هناك صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأي ماركيز قائم بين العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها إلى الوجود (١) . ذلك إن العقلانية تنصرف إلى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل إشباع الحاجات البشرية في حين أن الرأسمالية تخفق نوعا من الأذعان لمتطلبات إنتاجية لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المفرطة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح الآمال في إقامة نوع من التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر الجهود الاجتماعية في حين أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تتجه إلى تحقيق مصالح طبقة ضيقة مسيطرة .

إن ماركيز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطي . وهو المفهوم الذي تحاول الرأسمالية أنه تصل به إلى حد الكمال بدلا من أن تعمل على تهذيبه وهو الأمر الذي يؤدي إلى تخريب صائر الأبعاد الإنسانية بحيث يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وإذا فكر واحد وقد إفاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يضم النظم الرأسمال بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت بالعقلانية إلى الوجود » ... للرجوع .

الداخلية للإنسان في كتابه الذى يحمل عنوان الإنسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الإنسان الذى يحيا في عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يجعل العالم الخارجى داخل أحلقه وأن يتشبه في أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطاً من الاعتناء بما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه انظر محكم من العقائد التكنوقراطية وفي هذا المجال يعلن ماركيز بأنه قد استمد جوهر افكاره من فرويد . ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبوأها الأمر الواقع تنحصر على حساب الثقاء تبطل ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعاً من التقيد لممارسة الذات ولولا هذا التقيد لما أمكن للبشر من ظل الموارد المصدرة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم . وفي رأى ماركيز فإن هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه إلى حد كبير الخط الذى التزمه إنصار مذهب النفقة من أمثال هوبز وهيرم وفي كلتا الحالتين يتم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانة لتحقيق منفعة أشد رسوخاً وأكثر دواماً .

وعلى أية حال فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الاداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية فى العقائدية التكنوقراطية . وفي رأيه أن الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقيدتها تمثل مرتفعاً وهراً تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة . فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر إلا قمة لها . وهو ما يترتب عليه تخوير التعبير عنها . وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجه المرء الى ذاته كما قد يوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح الشر المتحضر تسماء مضطربين بل ومتوحشين فى بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية ثمن لابد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبورته الشهيرة عندما يوجد الـ هو . فلتذهب الـ أنا . (١) فإنه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من ادعائهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من اخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما فى ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لا تشتمل عليه من جناس لفظى طريف .

Where hi is, he ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقدم الحضارى حصاد إيجابى ترجع قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والتمنى المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدي فيما يرى ماركيز . ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى أجزاء فى جهاز ضخم يطور فيموزون منه داخل نسق آلى من المكافآت والمعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضه لسينكولوجية الفوضى من انحصار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التواء والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

إن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيز فى بطنه وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وإن التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القوارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقولبه بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا لفرويديين الجلد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعق عمق الفرائز الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فإن الأمر يصل في النهاية الى أن الحياة تصبح في حقيقتها نوعاً من الموت ، وهذا هو في الواقع ما خُلفن اليه في كتابه « أنماط من السلب » حيث وجه نقداً شديداً الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهمم والتنمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التي هي جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكتبوتة - في رأى فرويد - كثيراً ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعي المتمر ، وأن قوى الهمم والعنوان في هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو في مركب عضوي واحد يمثل القوة الكامنة التي تدفع عجلة الحضارة ، وفي رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحاً اذا كانت نوازع العنوان مسخرة لخدمة الأيروس (١) .

أما حينما تنقلب هذه النوازع على الأيروس فإن الوضع ينقلب تماماً ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التي وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز . وما تسابق العول في التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين إشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله إلا أعراض لهذه الحقيقة المأساوية .

إن العقلانية التكنوقراطية ما هي في النهاية إلا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلاني ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروباً من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الإدارة والحاضمين لها على السوء لخطر الموت المحقق ولكنها بالإضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العنوان المتمر بدلاً من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعي وهو ما سيقود في النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فإن المجتمع التكنولوجي المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحككة على مقدرات الأفراد ، وأنه يكفي لقيام السيطرة في رأى ماركيز أن تكون الفرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجي النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فإن الخلاص الانساني في رأى ماركيز يكمن في التفسير الثوري الذي يستهدف إعادة بناء وتشكيل الفرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذي فرضته عليها

(١) الأيروس : في الفكر اليوناني تعني غريزة الحب . (للتبريم) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض بلفظه الاقتصادي أي كمية السلع

والخدمات المتاحة للاستهلاك - (للتبريم) .

متطلبات الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينسج فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح انه يقترح نمطا من انماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية البوتويا يتحدث عن الخيال الخلائق والطاقات الحرة . للانسان التى يمكن ان يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يطلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستيطانية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى اواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطغى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز ان شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد الا وهو « كيف يمكن ان يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن ان يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الاخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج القوانين العقل بطالب الحس . والحق انه اذا اريد للحرية ان تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن ان يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الاول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحال من الأحوال ان ماركيز ينفق موقفه التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الانتظام السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمال كجميع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا ان المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر د . فؤاد زكريا . هجرت ماركيز . دار الفكر للنشر . القاهرة . ١٩٧٨ ص ٥٥ وما بعدها - (انترجم) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم في الحرية في جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضا الفردي .

لم يعد من اللازم في رأي ماركيز أن يعاني البشر من القلق والحزن لكي يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فإن الحرية التي تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هي شرط لتحقيق المسحة الانسانية في الوجود الانساني وعلى هذا فإن العصر الذهبي الذي يعلم به ماركيز ليس هو ذلك الذي تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذي تحكمه بلاهة الملائكة وإنما هو عصر من النشاط المتصلب المشبع لذات الذي هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرم حرسا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة في رأيه تكون جذرية بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفي للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف في مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن اغلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة في كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة في وضعها الراهن موضحا إمكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات في قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثاني فإنه يطرح تصورات بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التي ينطوي عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل في طبيعة الثورة الراحنة وهل هي انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسي التقليدي الذي ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا في حين أن ماركيز أخذ يؤمن إيمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونه انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول في نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذي اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتي والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول في نظرة ماركيز تحول آخر في نظراته الى المهام الملغاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها في رأيه أن تقوم بالتمهيد الجذري للتيارات الموجودة فعلا في المجتمع القائم

وإن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رايه مجرعا من الإيقاظ والشحنة والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر فنيحة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الإنسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المناهج الإنشائية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المناهج الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنعطف الحاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة التنوير الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال مثير :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي ننتقل بالثورة الى نتائجها الموصولة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالي الى مضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائي من الثورات الوسيطة وهي مضلة أشبه ما تكون بمضلة زينون الايل (١) .

فإذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأولي الذي يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها إزاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والمستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعي والسياسي ، كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق في الثورة بوجه عام .

(١) مضلة زينون الايل : آثار زينون الايل في القرن الخامس قبل الميلاد مضلة شهيرة مترتبة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائي من الأجزاء وبناء على هذه التعاقبية للانقسام فإن أخيل أسرع عبده في اليونان أن يعجز السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نقترض أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام مسافة معينة نقترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر ... وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام بقدر ربع كيلومتر ... عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم ... وهكذا الى ما لا نهاية .

وفي هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين في تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذي يصاحب الطغيان والذي يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التي تستهدف تطهير الدولة وإحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثاني النهجين فهو يرى في المقاومة نوعاً من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعي في استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فالهدف الأساسي في هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففي حين أن محور المفهوم الأول للحق في الثورة يتمثل في أنه المنافس الأخلاقي للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثاني يتمثل في أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالي يضعه بغير شك في نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق في الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومقيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسمادة للبشر .

ومتي أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستتخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثوري أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم مثلاً شأنها أن تستأصل أنماط فكر المبدئية ، ولا مجال في هذه الحالة لإيراد الحجج الأخلاقية التي تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق في حالة الأنظمة المستقرة وحدها وإن التاريخ البشري بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تغل منها أية مرحلة تاريخية .

وإن التفرقة الجديرة بالاعتبار في هذا المجال هي التفرقة ما بين العنف الثوري والعنف الرجعي لا بين العنف وأساليب العمل السلمي . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعي بوجه عام ما تمه إليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوي على نوع من التشكيل السيكولوجي للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراهنة التي خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديمقراطي ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئاً بالنسبة لموقفها الأساسي، فما الديمقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هي في الحقيقة الا نوع من الطغيان الذي يتزيا بالزى الديمقراطي من خلال

للأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي الا نوع من الالتزام الزائف .
ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخييرها
والسيطرة عليها .

ومن هنا فان حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما
يرى ماركيز مسائرا في ذلك روبيسير وكارل ماركس ، غير أن هذا
لا يعني في رأيه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية
هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث
وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا
فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن
تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل
المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز .. الخ .

إن العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشئ في نفس
الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها
وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد
تعد تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها
تفتقر إلى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المعايير الأخلاقية
التي تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحيث ينتقل ماركيز من هذه الموميمات إلى النظرة التطبيقية في
الأوضاع الحالية نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا
علما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراحنة المؤهلة للقيام بالثورة .. وهو
يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن
طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم
المؤهلون للقيام بالثورة ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون
وعمل بالاستقلال - ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا إلى الصورة
الحاضرة للاستقلال وجدنا أنها من الغيب بحيث تطفلت وانتشرت في
نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الإطار
الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوجهين في حالات كثيرة أن هذا هو الإطار
الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين
من ثمار التقدم التكنولوجي الراحن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فإذا انتقلنا
من العمال إلى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان
مساعدة للأوضاع الراحنة وتصور نفسها أكثر الفئات راديكالية في

المجتمع ، وتعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التى تمكنها من انجاز التغيير الثورى ، ومن هنا فقد بدأ ماركيز يقف ازاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتردة ، فى حين أنه كان فى منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة فى تلك الحالات التى يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعمد عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة فى عدد خصوم الثورة وطالما أن العمل الطلابى لن ينجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وإن كل ما يعتيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة او قوة يعينها تحمل المسئولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنتبش من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وإن التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا اذا امننا النظر فى اوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فإن المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرافض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير باخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وإن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائقة ، وبعبارة موجزة فإن الوظيفة الراحنة للمعارضة هى تطوير الوعى بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيز حين يقارن بين المرحلة الراحنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهينة
للتورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عملى .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم ان يحرروا أنفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يمد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت
الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا بالا تتخل عن فضاكتنا البشرية مهما بدا
أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية إحدى دراساته : « ينبغي أن تقاوم وأن
نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعى فى السعادة » .

ف . ا . هـ

الحرية من أجل التقدم

بقلم : انتوني دي كوسبيني

ما فشت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتممة المعديسة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعتري هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الفوضى نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازامها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وفضلا عن ذلك فإن المواقف الصامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من انصار مذهب « دعه يعمل » *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شطر للذهب الداعي الى اطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات ، وتنسب هذه العبارة الشهيرة الى فرنسنت دي جورتاي *Vincent de Gournay* أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما في ارساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتمثل المحطة الأساسية التي طرحها الفيزيوقراط في الدفاع عن الحريات الفردية في أن اطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردي وصلحة المجتمع في الوقت ذاته . ذلك أن الفرد أقدر من سواه على تحقيق مصالحه على كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيترتب عليه مصلحة للمجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد . وقد تلقب الاقتصاديون الكلاسيكيون الإنجليز هذه المحبة وأضافوا اليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي . في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العمل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضمفاء الخ والواقع أنه ثمة من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لننجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالي غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعني عنده ألا يكون الإنسان مكرها على الإذعان لأرادة غيره ، وفي هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية في تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية في معنى معين هي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات وفي عملية الإدارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه في القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة ، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية في معنى ثالث هي مدى قدرة الفرد على إشباع رغباته ، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الإنسان في الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغي من ثم أن تظل بمعزل عنها .. ، فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هي كذلك بالشرط الكافي للحرية طالما أن النظام غير الديمقراطي يمكن في حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود في حين أن النظام الديمقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديمقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ أنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفصالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى farkا جوهريا ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمتنع من أدائها . بل إن هايك ليمضي أكثر من ذلك حين يبدي شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل في استخدام الحرية إلى الحد الذي تصبح معه مرادفة للمنى القدرة رغم التباين الواسع في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهوبز ، ودوي .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معاني الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتمييز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، فضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو قلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعمله وتكون النتيجة في النهاية تسميها للحرية باسم الحرية .

غير أنه يمتنع علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه أنه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون إلى فولتير وروسو . في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفي شكه وتوجسه من مغبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي إلا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمي إلى إرساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجعل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين ياملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا . ولكنه يرفض وقفا قاطعا ان يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن في حين أن الموقف الليبرالي الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالإضافة إلى ذلك فإن المحافظين يخافون التغيير . ويفزعون من كل ما هو جديد . في حين أن الليبرالية في صميمها دعوة إلى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلما بما سوف يقودنا إليه التجديد في نهاية المطاف . كذلك فإن المحافظين يميلون إلى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوي مواقفهم على عدا واضح للديموقراطية . وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، إذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة . فضلا عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون إلى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهلالية والحنين المريض إلى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملية لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصلي تعبيري عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم إلى الحد الذي لا يجاريه فيه أي نظام آخر نابع من التوجيه المركزي .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في أعمال مبادئ عامة للإدارة المأدلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر ممكن من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الإنسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد إلى ما لا يمكن أن يصل إليه نظام آخر يتم الإعداد له سلفا . . وبناء على هذا فإن القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط إلى أعمال مثل هذه المبادئ . »

والواقع أن هايك فيما ينأدى به من التطور التلقائي للنظام إلا - ماعى يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز

أى إنسان عن الإلام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه . ومهما احتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها . بل إن هذا العجز يتزايد في الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . - ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضائل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأننا إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفأ استثمار ممكن . وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبثر على نحو يقلل من احتمالات إبداع بعض البشر لارادة البعض الآخر . - إذا أردنا هذا فما علينا إلا أن نرتكن إلى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمل على إيجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو في الواقع ما يزودنا به التطور التلقائي الذى هو ليس نتاجاً للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الانساني .

إن مثل هذا النظام لا يتجه إلى تحقيق أهداف بيمينها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فإن تحييد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طيبة النتائج التى نترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمراً مفروضاً في جميع الأحوال في رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الإطار . في مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الأسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فإن الاعتماد على العوامل التلقائية هو الأسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك في التطور التلقائي لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوي على عيب أساسى يتصل في أن التطور التلقائي قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية مينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها . لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغي أن نشير إلى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للإنسان ، مخالفاً في

ذلك الخط العام الذي يختطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته واغراضه وحاجاته .
فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها فى حالة تشكّل دائم لا ينقطع .
وهى تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لاي تغيير وفى اتجاهات لا يمكن
التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية . فنحن
لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها .
ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذى نستطيع بناء عليه أن
نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة
بعينها ، وعلى هذا فإن مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا
الى التطور التلقائى طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام
الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة أبية
للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك فى التطور التلقائى قد عرضته لجهل من
الانتقادات الظالمة منها أنه ينبى عن الدولة فاعليتها الإيجابية . وأنه لا يلقى
بالا الى مسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء والعاجزين عن
الكسب وهى أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة فى
رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وان تكون لها فاعليتها الإيجابية فى
أمور معينة فهى أولا وقبل كل شيء ، ينبى أن تتدخل لكى تضمن حرية
مسار التطور التلقائى ، ثم متى ينبى أن تتدخل لكى توفر الحد الأدنى
من المعيشة لأولئك الذين يمجرون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا
التدخل جزءا من تصور عام لما ينبى أن تكون عليه الفوارق فى الدخول
والثروات . انها تتدخل فقط لكى تضمن لهؤلاء ، حدا أدنى من الحياة
الكرمية ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى
تحقيق نموذج معين للمعدل التوزيعى ، فهذا نوع من التدخل الذى يرفضه
هايك والذى سوف يترتب عليه فى رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات ،
والواقع أن منتقدي هايك فى هذا المجال إنما يحاربونه على غير أرضه
ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم فى البرهنة على خطأ تصوراته

(١) البده يلهوم صيق للانسان هو فى الواقع ما يميز الفكر الليبرالى بوجه عام
فالانسان عند كاتل مثلا كائن يتسم باستقلال الإرادة . قادر على التشريع الملقى وهذا هو
ما يميزه عن الكائنات التى توجه فى ذاتها ولا تتجاوز به ذلك دائرة التشريعات التى تسنها
الطبيعة . كذلك فإن الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التى
هى جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « اليهود الأقل » وقانون « المساند
العمل » - (القريم) .

لانهاض الدخول والثروات في حالة تدخل الدولة وبوجيها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سسهم تقدمه عليه هو شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ انها ليست نتاجا لتخطيط مسبق . ذلك أن البشر لم يبنوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . . على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان القوة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم . وهنا تكشف مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها . وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسبية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يبيننا هايك على هذا السؤال . غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل . فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ . وما هي مزايا التقدم ؟ . ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فيل يعني حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يدها قيمة في حد ذاتها بقدر النظر عن أية مزايا ؟؟ اما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يحقق بفعل عقل بشري يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا في رأي هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية بنم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر . وهكذا لا تغير الإمكانيات المتاحة لنا فحسب بل تغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس يوسنا أن نضع خطة للتقدم . ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الانسباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة . لكن هذا ليس هو الأمر المهم . فالمهم هنا كما يؤكد هايك في كتابه . دستور الحرية . هو ألا نعيش على تمار الماضي وأن نظل ننظم الى المستقبل . ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشري أن يؤكد ذاته^٤ . ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يسهو أن الجانب العام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف الممانع المبررة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به . إن الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق يتمتع بالحرية (٣) . كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) جسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخدماً خاطئاً وأن معناها هو « تقويم » بمعنى تبين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يلغي بأن التقييم هو تبين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح يقتضي شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) توصيها لفكرة هايك في هذا المجال طرح حرية البحث العلمي . كمشال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يفهمه هايك - (للترجم) .

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المفاضلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي يعنيه في تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المنتسبين بالحرية - (للترجم) .

من آرائه ونرى لزوما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية. تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من ادوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وسقا إن هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرعوا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطء التقدم أو انهدامه وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتنقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تصد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراته للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدا أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبثاقى الذي يتنادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) للملاحظان الواردتان هنا للمؤلف آنتوني دى كرسيني صاحب هذه الدراسة .

(٢) المجلة التي يسيقون عليها في هذه المقالة هي « المدل » والمعدل قيمة تنمو على « الحرية من وجهة نظر البعض - (للفرع) »

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتابه « فوضى اللغة في الفكر السياسي » فإن هذه القواعد تتوجه بأحكامها إلى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك إلى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبح عليها الحياة بحيث يؤدي هذا إلى انبثاق نظام تلقائي لا تحده منذ البداية غاية معينة . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر إليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية . ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها إلى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أساط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتفع هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه إليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف إلى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف إلى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يمتد إلى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان نقف لنلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه إلا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه إلى برايد إدراك الأجهزة التشريعية وعيها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي إلى نتائج متباينة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحتلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي . ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج معينة لكل فئة معينة من البشر وهو الأمر الذي يمتن تركيز أنماط معينة من العدل التوزيعي والفروغ لها وهو ما سيترتب

عليه بالتالي أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصي .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر في السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراتها القانونية ليست في حقيقتها دراسات في القانون بمقدار ما هي دراسات عن القانون، أي أنها ما يمكن لنا أن نسميه بـ « وراء القانون » أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التي ينطوي عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغي أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تنطوي تنظيم وضبط القانون في حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التي يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التي قد ينطوي عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها في الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا في النظر إلى القرارات التي قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة إذا كانت « مطابقة تماما للتشريعات التي صدرت وفقا لها ، في حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أي أنها مخالفة لتلك القواعد التي تحدد ما ينبغي أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراءه هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففي حين تنصب دراسة أي علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التي تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا عن موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هي اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية باليوناني ميتا Meta وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتافيزيقيا أي ما وراء علم السياسة أو ميتا إيتيقا أي ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبغ هذا التعبير الاصطلاحي قياسا على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيقا » مع فارق عام هو أن الميتافيزيقا ليست هي بالضبط فلسفة علم الفيزيقا فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعني دراسة الوجود ككل - (لترجم) .

(٢) نذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين المدل العام والمدل الخاص ، ففي حين يتحقق المدل العام بمجرد الالتزام بالنزيه والمعايير بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن المدل لا يكتمل إلا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره المدل الخاص . في بيان هذا انظر كتابنا مناقب الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ إن هايك يجعل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولاً أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل معينة وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان يتنادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفاً ويقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة معينة ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائماً قدراً كبيراً من التاكيد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين – وهي المساواة – فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الأحكام ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقاً لوجود خصائص معينة فيمن يتجه إليهم خطابها كان يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعاً من التصف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفًا معينة وطالما أنه لا يتجه إلى محاباة البعض طبقاً لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تنسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلاً ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه إلى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقاً معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ،
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا - حدودا عليا
للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فإنه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . . واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية
المتنسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك
العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن
عنه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة إليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعا بحريته
الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المنسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا إليها ، إذ أنه في هذه الحالة لا يكون ممتعا لإرادة
شخص سواء وإنما يكون ملتزما بالإرادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعد . . . وحقا إن هذه النصوص قد تمتع من القيام بأعمال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل . . دعه
يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للسياط الاقتصادية وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات
والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٢ .

(٢) يزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه إذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائي
لسوف يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط
الاقتصادي وأعطاه هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة
في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس وصحة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين في. ميلنر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين مكيافيلي - هوبز - اسپينوزا - لوك - روسسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا الطاء الواضح الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عني بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عني ابن ميمون بدراسة أداء التمسكلمن حيث خصص إل رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا إل المعرفة بالذات الإلهية وبخليفة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة للمدرسيون في الصور الوسطى من أمثال الاكوينى يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا ولبيتر .. - (لترجم) .

الدارسين الذين جاؤوا بعده ، وسأروا عل نهجه التميز فيما قفوه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحي » أو « التعليم في المجتمع الديمقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجة الرئيسة لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظمة الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بحسنة للناس أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصويره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وإن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوسيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى ، ذلك أن الفارابى فيما يحدثننا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابي لأفلاطون على نحو ينم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يمكن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابي في طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عصفوريين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هي محاولة جد شاقة وهضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم معه هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدعوة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول ان ننسج الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء وللمعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ... لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد إلى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية . وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعقدة نافذة ، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها

من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ-
الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان
الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية قدر ما هي متمسكة وصارمة
لاحلال المعرفة محل مجرد الرأي أو الاعتقاد ، وهنا يتور السؤال : ما الذي
تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس
على هذا السؤال ان الفلسفة بوجه عام هي بحث في طبيعة الأشياء ،
ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث في
طبيعة الأشياء السياسية فاذا ما تسائلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان
جواب شتراوس أنها تلك الأمور التي ما كانت لتصبح واردة لولا وجود
الظاهرة السياسية والحياة خافلة بالمديد من الأمثلة لهذه الأمور التي
يعايشها كل مواطن عاى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ،
والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الرأي السياسى ينظر الى كل شىء من هذه الأشياء في
خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر الى الكل
الشامل أو بمباراة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتسائل ما العمل ، أو
ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكي يتسائل ما الذى يعد ذا
طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو
سياسى ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

ان هذه الأمثلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية
وبمباراة أخرى فهي تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو
غير سياسى ، ومع هذا فلتن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً
ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية إلا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً
كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو
التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة
السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية
التي هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية
المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد
الرغبة فى التأمل النظرى ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان
القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية انما ينطلقون فى حقيقة الأمر من
خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما
نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فاننا نكون قد

بدانا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوي دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وجيزة فإن الفلسفة السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نسط من المعرفة وهذا هو اول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الاشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية ورع من الفلسفة . لهذا فانها أولا وقبل كل شئ معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة وبوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها نصل الى أعماق الجذور ، وعلى هذا فان الفلسفة انسياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية . ومع هذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو ان الفلسفة السياسية يمكن ان ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى المدخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من تناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية إذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فان ميرر وجود الفلسفة السياسية هو ان الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن نهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة انسياسية أما من خلال المنظور الثانى فان ميرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية . فاذا انتقلنا الى دراساته التى أרך فيها لعدد كبير من الاعلام فى هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الوجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاؤا بعده ، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على ايدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقين وشيخرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم اسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسطوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسطوفانيس بأسلوبه الشعرى حملة شعواء على آراء سقراط مندداً به وبفكره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسطوفانيس . ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان زائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسطوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب إنسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة للمسيحية فى العصور الوسطى الذين اعتنوا بالتوفيق بين العقيدة للمسيحية والفلسفة الارسطية ، ووصفهم بالمدرسين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الاتسائيون فى عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وإدانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الاتسائيين أكثر من مفروقات دراسية تدرس فى المدارس - (الترجمة) .

شترأوس انه من الصعب أن نقطع بأن أيًا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التارخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدًا فيما يرى شترأوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعًا إلى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلفية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والإنسانية بمقتضى فحمة التمييز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسي الذي تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنًا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى إلا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف إلى المعرفة إلا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر إلى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي إلا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسمى إلى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شترأوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى إلا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الإنسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الإنسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للإنسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقي مكوناته وأن تكون أفعاله دائمًا صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فإن فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنّها الحكماء ،

(١) من أمثالهم طاليس - انكسيمينس - انكساجوراس - (الترجمة) .

نقى الحالين يكون الشيء في نصابه ويكون الحكماء في المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خالص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن التمييز الذي يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح إنما يلعب دورا كبيرا في تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور في معارضته للرأى الذي طرحه بعض التراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على انها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسى ، وفي رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وأنها ليست نموذجاً للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وإن تعذر إقامة هذه الدولة الأفلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون ، بل انه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعدى تحقيقه لكى ننصرف بجهودنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفي هذا الخصوص يؤكد شتراوس في أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي الصلى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حينما وجهت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة إقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو باخرى إبان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيا فيلي الذي يعدد شتراوس مؤسسا للحداثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزمة التي نمت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك . ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي اندى طرحه كانط وهيجل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمة من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سميا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية .. وهذه السمة لا تصبغ على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا اكبر من الرفاهية وإشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحلون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد دعما للأساس الذي أقام عليه سقراط تقمه للسابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان في بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسسا للفلسفة السياسية الحديثة . نمت كانت ملامحه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل دعما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيا فيلي كان أسبق من هوبز في فهم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذي يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (للاطلاع هنا للمؤلف يوجين ميلغر) .

٢ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيافيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي هذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور القضية لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يفتأ يثيره في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز الى الذهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدث تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والإنسان . لكن هل يعني هذا أن شتراوس يتبنى المقاهيم الكلاسيكية ويتحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن العديدة ما يميز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً وإحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعي شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشرفة وما فيه من جوانب قاتمة وظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكانوا هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ماكيافيلي بأبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معروفة

تمام المعرفة لزينونون ، ناهيك عن افلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرننا من أن نشق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وإن الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وإن الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نمانيه ، خاصة وأنها في إيماننا هذه تعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدنا دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحية دائما مهددة بالخطر ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر الصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها ازاء هذين المصدرين الداهيين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تهجير هذا المعاد أو تلافيه .

إن هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يركز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يدعن لها المواطنون ويسلمون بها لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصلون مشاعر الناس فيما
القوم واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم
السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين انفسه
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها
للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس
هو ممكن الخطر اننى يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في
لمعتقدات الزائفة والخرافات والمزعبلات التي تمشي في وجدان الناس
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كقيل بتعميد الناس على
تقبل الحقائق ورفض الاباطيل . ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة اننى بدأت تركز على المبادئ
الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير
من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة
للكافة أو بمباراة أخرى اضفاء طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل
الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها
اخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد
الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلاسفة ، وأول
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي
يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة
هي التي يمكن أن تعدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تصمم
الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،
ومع هذا وعلى الرغم من كل ما طرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا
لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن في بعض المجتمعات
أن يخفوا جانباً من آرائهم عن عامة الناس ولا يملنون منها الا ما يمكن
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة في كثير من الصور
الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التي تقتصر تعاليمها على اتباعها

(١) لعل أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »
وهي جماعة لا تملك الكثير من المثبتين اليها نتيجة لا أحاطوا به أنفسهم من السرية
والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين التبشيعيين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن =

وخدمهم ، وكثيرا ما عملوا اعمانا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يميز العامة عن فهم مقاصدهم اليمينة ايشارا للأمان والسلامة ، وقد آن الأوان في رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التي تقول في باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالي الذي تحقق في مجتمعات «محاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقرار تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التي لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها في الوقت الذي يجنبون فيه انفسهم مقبة التعرض لرد فعل المجتمع الذي قد يجد في آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة في أي مجال من المجالات ، وما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة في حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تمين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين في العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية في مواجهة الشعراء والحطباء بل وفي مواجهة بعض الفلاسفة انفسهم كالأبيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل في رأى هذه الأديان هو الفاصل النهائي للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاز الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم افواههم والامعان في التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت في زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الغصم العنيف المرعب الذي طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغي أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أقدم ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

= الرابع الهجري ، والذين كانوا يؤمنون بأن القرية قد دخلها من الجهل والفسادة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ الفقه الاسلامي - (لترجم) .

وعدوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل . وهو أمر قد يشير المعشاة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانباً كبيراً من سطوته ولم يعد هو ذلك الحصن الرهيب الذي ترتد له فرائص العلماء والفلاسفة . والجواب على هذا في رأي شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويشتمل أساساً في ظهور تيارين معبرين هما : الوضعبة "Positivism" والتاريخية Historicism . وإلى هذين التيارين ترجع في رأي شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر . ولنتوقف الآن قليلاً عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر . أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعبة كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعبة من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمتن والنظام السياسي الفاضل إلا أن أنصار الوضعبة في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا نجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعي ليس موجهاً إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التي لا سبيل الى تقديمها في رأي
الوضعين ما لم تأخذ بتناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فإذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثاني وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح
ما تكون في أفكار هيجل ونيتشة وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتجلى في أعمال هيجل ، وطبقا
للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته في تأمل الحركة التاريخية
التي ما هي في جوهرها الا تطور عقلي ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطي ، فالفلسفة
السياسية في تصوره لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة
ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا في
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلي نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثاني
من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية »
أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الوجهة الثالثة من
موجات الحداثة ويستمر نيتشه رائده الروحي ، كما يعد هايدجر أبرز
المدافعين عنه في القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل
في أن الانسان لا يمكن فهمه الا في ضوء التاريخ لكنها تختلف معه في أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا
بالضرورة ، وفي رأي هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذي تمت فيه ولا يمكن أن
تتفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع
الرضعية في رفضها إمكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
في رأيها أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذي يصدق على كل زمان
ومكان والذي تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بتمط تاريخي معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربي المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هي تلك الطائفة من العلوم التي تدرس الانسان باعتباره
فردا وباعتباره عضوا في جماعة في الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم
الإنشائية » - (للترجم) -

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في الصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعنى أنها ترفض عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس . إنها ملامح الأزمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التي وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأي شتراوس وينبغي العمل على انتشالها من سقطتها وإيقاظها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسبتها في وجدان الإنسان الغربي حينما من الدهور قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقت الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديمقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أهم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بني البشر نتيجة للاستشارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية والمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استئثار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبعثت يوما ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا احتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت الى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما جاءت في رأى شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي نظر اليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة موازية للبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للفقر والظلم والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون . وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بسينه من الديمقراطية الليبرالية وليس إقامة مجتمع عالمي ، فضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب في امكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة افضل بالفعل ، وهكذا يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية . ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء الى الضربات التي وجهتها اليه في صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوعشية إذ لم تعد الليبرالية بكل مُعطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات الا نمطاً من الايديولوجيا التي يستحيل اثبات صحتها : وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعاً من الايديولوجيا التي لا تقبل اختبار الصدق ، فقد امتنع على الانسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هي اما أن ينجرف الانسان الغربي الى العممية واللامبالاة بأية أهداف ، وأما أن ينجرف الى نوع من التمسك الذي يعاود أن يكتسب به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب وحسق .



وأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائماً فيما يرى شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها إزاء مختلف المصوم وأن سبيلها الى ذلك تمثل أساساً في المحاولات المستمرة من الفلسفة لظهور مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات الى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلاً من

قبل . والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية . خاصة حين يطرح انتقاده ضد تيساري الوضعية التاريخية . حين يقدم دفاعه القوي عن الديمقراطية الليبرالية مبرهاً بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدي للتيارات النظرية المناوئة . والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافاً كبيراً عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين . أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم عافلون عن الاخطار التي تهدد الديمقراطية الليبرالية من الداخل والخارج . أما الاخطار الخارجية فتتمثل في رأى شتراوس في أنظمة الطرفين تلك التي لا يقدر الوضعيون ما تنطوي عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا يوجد فروق نوعية بين الأنظمة . وأن سائر الفروق ما هي في الحقيقة إلا فروق في الكم لا الكيف . ومن ثم لا توجد مبررات عقلية في رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواه . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماماً حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التي يمكن تصورهما نظرياً إلا إنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة . ومن ناحية أخرى فهي النظام الذي يلي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أي نظام آخر في عالمنا المعاصر . ذلك أنها في الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحسنة التي يقوم عليها إناس أكفأ هو أفضل من أي حكم مطلق . وبالإضافة إلى هذا فإن الفلسفة الإنسانية لديها فرصة في الوجود في ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها في ظل أي نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخلي الذي يهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يمثل في « انحدارها » المستمر إلى المساواة هادئة بذلك مبدأ أساسياً من المبادئ التي آمن بها روادها الأوائل ونعني به الإيمان بالتفوق البشري والتميز الطبيعي الذي يؤتاه البعض دون الآخرين . إن إنكار وجود معايير مطلقة للسوء البشري أما يعني إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل . بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير إنساني وما هو إنساني

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذي يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الإيمان بالمساواة إنما يرجع كذلك إلى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم إلى أن تحل النسبية محل الإطلاق في مجال السياسة والأخلاق وسائر المجالات الإنسانية .

ولنتنقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأتينا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الازمة الى تدهور وتحلل الفلسفة السياسية .

أن شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية *facts* وبين القيم *values* كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك *common sense* (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للأعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القىمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو هاكسى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القىمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القىمية لاستخدامها وإعياؤها وذكريا ومتصفا ، وليس النظر فى إمكان إقامتها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القىمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيماننا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكده الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى الى الذهن موقف هوسرلر والاتجاه الفينومينولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومينولوجين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك *Common Sense* أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذي يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه ادراك الظواهر كما تبدو لأول وحدة دون محاولة للتصق أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فهو ادراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى - (الترجمة) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومولوجي في أكثر من جانب ، فستراوس أولا يشك في إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطري وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضعف الإيذان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفي ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه إلى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم يعلو على المدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقله للوضعية إلا أنه لا يمدحها خصمه الأول . فهو يرى أنها غير قادرة على الصعود في وجه الانتقادات التي وجهتها إليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة المدو للدود للفلسفة التي ينسجم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظري والراديكالي .

إن التاريخية النظرية التي تطورت على يد هيغل ثم واصل المادة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيغليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر إلى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا لكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تخلص السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تمخض عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو في الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخي وهو ما مثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذي تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل في أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل أنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأصار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلي بهذه المرحلة ، وفي رأي شتراوس أن معرفتنا العقلية في أية مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

فالفلسفة تشكل معينا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغي أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالا واردا وملحسا وحيويا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يقدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانستطيع التوصل الى ما هو أزلئ دائم . ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة بعينها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالإجابة عليها ، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة إن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للاجوبة عليها ، تلك الاجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد إثارة السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى اطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العمل » فاننا نترك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوره من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكي توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

ويتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الانجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أنه الايمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن شأه فارقا

أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة
انبثاق تاريخي مرتين باللمحة التي انبثق فيها وبين المناداة بدراسة
التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ،
واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به
من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد اليه شتراوس في دراساته التي يغلب
عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات
التاريخية ، بل أن دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن تنظر إليها في
محملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية ،
ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد
تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال
الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له
موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين
التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه
الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمخالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث
يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو
ايقاظ سوف تمقبه في اعتقادنا صحة لا شك فيها .

كارل بوبر

بهم : انطوني كوينتون.

إذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعني بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو في ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها في رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل في أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقي ، ففي الوقت الذي نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يستبد على سواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض المقاب على الممتدئ ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفي مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذي يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بشيئه من الحقوق ، وهي أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فإن الحرية وما يدور في فلكها من المطالبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست في حد ذاتها خيرا بفيها واضحة بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فإن اعتبار هذه المطالب خيراً يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفعاليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذي لا يحتاج الى برهان . ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة في المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواء على تحديد نوع النشاط الذي يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التي تحد حرية كل فرد في اختيار النشاط الذي يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذاً للحكم الديمقراطي باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم في مواقعهم يرتن دائماً بما يحققونه من مصالح الجماهير التي أنتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديمقراطية موقفاً واضحاً ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحاً ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هي التي تشكل الانسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك إنساناً أسوأ أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعاً من الايمان بالمساواة في تلك العبارة المفضضة الشهيرة التي قال بها بنتام وهي « علينا أن نحسب الواحد واحداً ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام في معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوي كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذي ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذي ليس لديه شيء على الإطلاق من هذه الخيرات فإن منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتختم بالخيرات . وهكذا فإن الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التي تتم بشكل ضمني عن ان بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا ان - موقفهما من المساواة لم يعلنا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذي اعلنا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجيء جون ستيوارت مل الذي ورث عن ابيه وعن بنتام مصا ايمانها بالمنفعة ودعوتها الى الحرية . وان كان في الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التي تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات ابيه ، فالمنفعة عند جون ستيوارت مل اعقد بكثير من ان تكون نوعا من المتعة او البهجة ، كذلك فان الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة في حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر اليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغي ان يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد انكر جون ستيوارت مل على ابيه حماسه الشديد للديموقراطية وبقته المفرطة فيها ، وفي رايه ان الديموقراطية في حقيقة الامر ليست الا نوعا من اضافة الشرعية على التسلط الذي تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدي في نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

ان الممارسة الحقيقية للديموقراطية في راي مل ينبغي ان تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها ان تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعي .

وأخيرا يجدر بنا في هذا المجال أن نشير الى أن مل وإن كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية في مجال العقيدة والرأي والحيات الشخصية إلا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف في كتاباته الأخيرة عنه في كتاباته المبكرة ، إذ أنه في الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسي » قد اتجه الى تحييد نوع من الاشتراكية التي تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيوارت مل في مجملها ظلت تمثل أقوى دواع متكامل عن النظرية الليبرالية في جوانبها المختلفة ، وظلت هي المنطلق الأساسي الذي يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين في دفاعهم عن الليبرالية أو في محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فمما أراء ليونارد هوبهاوس في دولة الرفاهية الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التي أدنى بها جون ستيوارت مل في أواخر مراحل تطوره الفكري وما أراء

هايك في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التي سبق وأن نادى بها مل . وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكري .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالي ، وطرحت لأول مرة تمديدات جوهرية في النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التي طرحها مل .

ان بوبر يذكر في مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخي » بأنه موجه الى تلك الأعداد التي لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا في براثن العقائد الفاشية والشيوعية ، وأصبحوا ضحايا لتلك المأساة الباطنة التي تؤكد على حماية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسي الذي يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشيوعيين - وفي مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التي تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن الامانة بهذه القوانين في مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فإن المدخل الأساسي الذي اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من أن الطابع الشمولي الذي تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها في التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك القولة التي تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن في صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمي للتاريخ .

وفي نفس الوقت نجد ان بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية بدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذي يستهدف في نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا الليبرالية ليس أمرا مستحيلا من الناحية العملية ، إذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بويز يستند إلى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بيناً عن مفهوم منتام ، وجون ستوارت مل ، ويمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر إلى المنفعة من منظور السلب لا الإيجاب بمعنى أنها تعني عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه إلى تحقيقها .

ويوجه عام فإن أفكار بويز السياسية يمكن إجمالها في خطين رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التي تركز عليها النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبداً أولاً بفرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية والبيوتوية ثم نتنقل بعد ذلك إلى عرض دفعه الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بويز إلى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي ستوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه إليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجية ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تهتزل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فان بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يعمد بعضهم مثلاً الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يجب أن آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوتها . وفي رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جداً من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يحملها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مصادرها .

وهكذا فإذا أخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشئ عنها لا يمثل قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التي صاغها سينسر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقاً في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فإذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبي وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماماً ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفتورها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تنسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التي يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فان عدم هذه المقارنات - ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية - لا بد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها
انصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال الميشية لطيفة
البروليتاريا لم تتفاهم سواها كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك
تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا
عن ان الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زرعى
وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعى متقدم على خلاف ما قالت
به النبوة الماركسية .

والواقع أن بوهر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات
الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه
تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة
من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم
كانوا من انصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين
الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من
ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوهر يمدد واحدا من انصار الاتجاه
التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت
في الكتاب الثامن من محاوراة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل
في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل
الى نظام تيموقراطي حربي . ثم الى نظام تيموقراطي بلوتوقراطي . ثم
يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي
يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجبناء الى مقاعد السلطة
فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

• ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ،
أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى
مقاليده الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقتلة على نفسها ، والتي
تسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من
عامة الناس . كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي
يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من
التعليم والتدريب على ابتكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات
في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين . ثم يتضح هذا الطابع كذلك في
الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل
أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا نوقف لكي نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر وبين الشمولية التي ينسبها بوبر إلى أفلاطون من جانب آخر . إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحي بأنه يدعو إلى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحي بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء في جهماز الدولة .

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو إلى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة . أما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . totalitarian

فإذا إنتقلنا إلى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخي لا يحتاج بطبيعة الحال إلى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا إلى وقفة متأنية هو ما ينسب إليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المخالفة .

إن بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح الفاشية وهذه المبادئ هي :

(أ) القومية والايمان بضرورة إذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال لحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تسجيح الحرب .

(هـ) التأكيد على دور الظلماء والأقذاف .

(ف) الإعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع إلى إنشاء تلك المؤسسات والأنظمة التي عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية الفاشية على الإرهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام الفاشية على الكذب والتضليل ، فإن نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي يتنادى بها هيجل ما هي في حقيقته الأمر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديمقراطية ، ذلك لأن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في ايدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية انقرون العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسمنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظراً لألمانيا الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة وأن هتلر نفسه لم يكن يخفي احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « اسطورة القرن العشرين » لأفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » !

إن أيديولوجية هتلر تركز بشكل محوري على فكرة صغولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماسي الحلول لذلك الوهم الذي تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتعطيل ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي المتناسك عن المذهب الجمعي ، بل أن بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بمباراة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس في جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغي استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكلوجية التي تتسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الاطلاق بين قبول الجمعية كاداة للتفسير في ميدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية من منطق أخلاقي ، وادانة ما يقول به المذهب الجمعي.

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أى اعتداد بكيانه
الفردى الخاص .

فإذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة
بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبدو
لاول وهلة نوعا من السذاجة أو الصبغ الصبغاني ، لأن الصلة بين ماركس
والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع
هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص
كتاباتة المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا
بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تتطوى على أية عناصر شمولية
واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالى الذى يدعو إليه
ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى (١) تختفى فيه سلطة الدولة
وليس مجتمعا شموليا تهيم فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو
فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل
المثال فإن فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوة المثقفين الثوريين إنما
هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى
تطبيق ستالينى . أما الناصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس
فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية
البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية
للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية
محض ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى
هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق
الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية
التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية فى إطارها
الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع البيوتوبى ، وصحيح أنها
تتسم بالعرف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

إن كل ما يمت به ماركس بنظرته التاريخية يمكن إجماله بمسألة

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعنى بها « فوضوية » كترادف لمركس
لمصطلح الأناركى ونفضل استعمالها مستعربة لا مترجمة - (للترجم) .

خلافا للعهم الشائع المخلوط في ان قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط
الاجتماعية الذي يمكن للانسان من خلاله ان يحقق ذاته وان يتمتع بالحرية
والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا اذن من ان نخلص مما سبق الى ان الربط الذي اقامه
بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية انما هو ربط يتسم بالهرزال
والركانه خاصه اذا وضعنا نصب اعينا حقيقة افكار افلاطون وهيجل
وماركس وهم اوثق الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهه نظره .
وافلاطون وهيجل كلاهما كانا من انصار المذهب الجهمي من منظور اخلافي
وقد ادى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تنسم في المقام الاول بطابع
سلطوى ، وان اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن
ذلك فان افلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من انصار الاتجاه التاريخي
استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فانه حتى اذا سلمنا بان
هيجل وافلاطون كليهما من انصار هذا الاتجاه - وهو امر غير صحيح
ان هيجل وحده هو الذي يمكن اعتباره من انصار الاتجاه التاريخي -
اذا سلمنا بهذا جدلا فان الخصائص الشمولية التي تنطوى عليها افكارهما
السياسية لا ترتبط بفكارهما التاريخية الا بروابط واهيه ، اما ماركس
وان كان يغير شك من انصار الاتجاه التاريخي فانه ليس شموليا على
الاطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل ان ننقل من الحديث عن
الاتجاه التاريخي الى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه
التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق اليها المفكرون الا فيما
نادر ولعل كونفورسيه هو الفكر المنهجي الوحيد الذي قال بان اقتصاد
الديموقراطية الليبرالية امر حتمي تفرضه قوانين مُمينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد اشارة ضمنية الى هذا المعنى في عبارة
اقتبسها بوبر من هـ.ل فيشر يقول فيها « ان التقدم حقيقة ساطعة
مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه
الطبيعية » .

ومن الواضح ان فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصوب
خطا معيناً ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ،
- وحقا ان من الطبيعي بالنسبة لكل الذين ينشغون بالتقدم ان يلتصوا
المبررات والاسانيد التي تؤيد مطالبهم غير ان الرغبة في التغيير تغفل
في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التغيير ، ومما قوانين
للتاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، انها عوامل لبحث الطمانينة

لدى كل من يرتكون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من
الشموليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا
لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين
والكتاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى
لا يبال أصحابها بمدى واقعيتها أو قابليتها للتطبيق ، وبعبارة أخرى
بسيطة فإن مشروعا معينًا يوصف بأنه يوتوبى إذا كان غير قابل
للتنفيذ ، أو إذا كان قابلاً للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها
أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينًا يوصف بأنه غير يوتوبى إذا كان
قابلاً للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال إجراءات محددة يتحول من
خلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما
قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنها قد افاضا
فى وصف الإجراءات الواقعية التى سوف تودى الى تحقيق الاشتراكية ،
ذلك أنها لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخل الطريق أمام الاشتراكية
كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فإذا ما انتقلنا الى بورر وجدنا إن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد
ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لإعادة البنيان الاجتماعى ،
وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان غاضبا لمجموعة
من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ،
وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع
ذات نتائج مفعرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية
قائمة على سياسة « خطوة ... خطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف
مواجهة المساوى الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بإطار
مثالى يستهدف اتفاقية تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بورر يرتكز فى مقولاته هذه على غلبه من الحجج
والأسانيد فى مقدماتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم
هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثيل
أعلى المنشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى
وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك من إياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغت هذه العلوم من التقدم فإنها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشري سيان في ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فإن أي سلوك عقلائي ينبغي أن يأخذ في اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتمسك بالتالي على أي برنامج للتغيير أن يضي قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فإن بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل في أن هناك إجماعا على أن إزالة الشرور الماجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فإن أي برنامج شامل ، بل إن مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضي في تنفيذها في الواقع إلا بقدر كبير من القهر والنفذ .

ثم يضيف بوبر إلى الحججتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل في أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل إلى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا في عيون الذين يسمعون إليها ؟ وما العمل إذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن تستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى إذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجني ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك في صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر في الإصلاح التدريجي للمجتمع تقبى في بعض جوانبها نظريته في نمو المعرفة العلمية ، فالمعلم لا يصل إلى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجي للنظريات ومتاهج البحث الذي يتلانى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فإن بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثوري في مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثوري في مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسلك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التي تدعم وجهة نظر بوبر والتي تؤكد سوء سمعة الثورات في هذه المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدبرة لم تكن في حساب المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فاننا نجد ان هناك من يحبون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ؛ وعلى سبيل المثال نجد ان سوريل يرى ان الاصلاح التدريجي لا يمكن ان يترتب عليه أى تغيير على الاطلاق ، ذلك ان التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد ان تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فان نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح ان اجراءات الاصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والمخول والثروات ، ولا يبدو انها سوف تفلح فى هذا ، بيد انه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والفساد قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والمبودية . تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

نتنقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه ان استخدام لغة واضحة محددة هو أمر اساسى بالنسبة لى مشتغل بالفلسفة ، ومع هذا فان هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من المقم . هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يعتمد به كثيرا عن مناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدي الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدي فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الفولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لحنى الحرية ، غير ان هذا لا معنى لأن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر ان قدرا هائلا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى السلبى للحرية وعلى سبيل المثال لا بد ان تتدخل الدولة لكي تضمن بشكل عمل حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال ان تقرر التشريعات القائمة انه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجهدنا أن بوهر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوماً اقتصادياً أو قانونياً ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوهر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلاً فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الأثر هو مطلب يكاد أن يكون متحققاً فعلاً من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوهر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفيزات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل - دعه يمر » . لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، بل ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

إن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوهر أنها تتيح لجشاهير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والإكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوهر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، أنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضماناً تاماً .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوهر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق إليها جون ستينورات مل وتوكفيل ونعنى بها إمكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق إليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى رأى العام مسجلاً أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحي بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامستولية طالما أنه يتسم باللافردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيراً ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فإن بوهر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيراً خالصاً ولكن باعتبارها خيراً نسبياً ، وبعبارة أخرى فهو خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تبينه فإن الديمقراطية وحدها هى التى تضطلع أطواراً من المؤسسات بفتح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهو لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائماً ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخل عنها ، ولا

يبرر إطلاقاً أن توضع السلطة في أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى.
بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون
بالتفوق الواضح على سواهم . غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحسب حال من
الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة في الحكم .
خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن
أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته
وتفوقه والحق أن التفوق الحقيقي في رأي بوبر هو ذلك الذي يعي حدود
تفوقه ، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال دائما ما
بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي
صور فيه الإنسان كائنات ممرضا للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من
نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صورته أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ،
فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل في إتاحة الفرصة للحوار
لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في العولة ماهية
الديموقراطية .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصارذهب الكثرة
والتمدد فيما ينطلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل
المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيرا خالصا ولا هي كذلك بالمعير
المطلق . بل أن بوبر يعنى أكثر من ذلك لتقرر بأن القبول بالمبادئ
الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضمح
سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع
هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ.
في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية
وتقييد لها ، وسوف نمود في سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه
المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ،
لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هيبة
الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة
ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة
جزءا من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل
الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق
الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجعل هذه المبادئ فى أربعة هى : السيادة Sovereignty والديمقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديمقراطية باعتبار أن الديمقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتصل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فإذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديمقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فانه ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف و التنازل ، وبمبادرة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فإننا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة إتاحة الفرصة أمام الأقوياء ، للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى إنسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح إنما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينصف فكرة التسامح من أساسها .

فمن نهاية حديثنا عن بوبر سنتلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وربما فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأنكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حيساة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن إقامة الأمن والسلام

عل مستوى المجتمع الدولى ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التى يتحقق بها الأمن والسلام عل مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفى هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذى قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال تقسيمه للمذاهب التاريخية والمسؤولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعانى من مازق حقيقى .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر في كتاب « الكلمات » الذي روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد في عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترمط ، وهكذا عاش في كنف جده الذي كان يعمل مدرسا للغة والذي كانت لديه في بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلواه الوحيدة في طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذي نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منتظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلاني الذي تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يوج بالفوضى والتشوش والمبث ، وشعر بأنه قد افتقد في العالم الواقعي تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتي غرستها في أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر في سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية في الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر في سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل إن كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وإن كان ظمأه الميتافيزيقي قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التي ينتمي إليها منذ الحرب العالمية الثانية هي الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك اعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي . او البيانات والمنشورات التي حررها منذ اوائل الاربعينيات . وفي بداية الامر كان من الواضح انه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية . فالفلسفة التي يتنادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين . فبينما نجد ان بعض الوجوديين من امثال هايدجر كانوا فاشيين نجد ان آخرين من امثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين . في حين نجد فريقا ثالثا من امثال كامى كانوا من الاشتراكيين الاحرار . اما سارتر نفسه فقد كان في اقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر ان يؤسس حركة جديدة تجمع المتأثرين معه فكريا من اليساريين . لكن محاولته تلك باءت بالفشل . وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يحول عليه كثيرا في عضوية للحزب الشيوعي الفرنسى . ذلك انه وان اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب الا انه كان يزدري فلسفته . ولم يتم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بان سياساته قد اخضت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورة المطلوبة . ومن الطريف ان نذكر هنا ان سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين والى الاتحاد السوفيتي ابان حكم ستالين . غير انه - وهذا هو وجه الطرافة - كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من امثال كامى !

وبعد وفاة ستالين اصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التمايش اكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذروعا بالشيوعيين ويفقد صبره اذاهم .

وابان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسى معنيسا باستثمار حالة الفزع التي اصابت البورجوازية . واستغلال تلك الحالة للحصول على اجور اعلل للعمال . اما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبانه قد اهدر فرصة تاريخية لا تموض للقيام بالثورة في فرنسا . وقد ترتب على هذا ان فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا باية ذرة من الاحترام :

واعنيارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بان مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوى . وهكذا عمل محررا باحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير ان المحررين الشياعيين بتلك الصحيفة التي

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنقضا سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى تستطيع أن تتيبن خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكى » ، كما يمكن أن تتيبن جانباً آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوير رغم أنها فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنها يمكن أن تنظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكى والتى تعد امتدادا له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكى » ، إنما هو عنوان جد طوح ، فهو ينطوى على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الإشارة القصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجاً ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقل ، فإن سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكى » يقيم مزيجاً ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفاً بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصيغة الوجودية ، وهو ما يؤكد سارتر فى فصل تهميى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن انثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والاكرسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجاً أكاديمياً خالصاً ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (والذى جعل منه فيما بعد الفصل التهميى لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصبح هو النعمة السائمة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساساً نظرياً يوحّد بين أولئك الذين يصادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثته تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين ، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى تضالهم ضد البورجوازية . ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يعتمد ابتعاداً كبيراً

عن الطابع الأكاديمي الذي تتسم به باقي فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يقلل في نظر سارتر من الأهمية التضاللية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار يعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأي فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغي أن يكونا شيئا واحدا .

فإذا انتقلنا بعد هذا إلى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، في حين لا يتحلى عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية في العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل أنها في رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، أنها لا تزيد عن كونها مجرد « إيديولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذي يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة في ديكارت ولوك ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت في كانط وهيغل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت في عصرهما ، ولا كانط وهيغل في عصرهما ، كذلك فإن الماركسية في عصرنا هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالي من التفكير باللغة الماركسية .

أما الإيديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التي تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هي إلا نسق طفيل يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التي نشأ هو أصلا لكي يمارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجودة والأصالة ، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوي في اعتقادنا على شيء من التطاول والإجترار ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفي اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما
تتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات
الحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا
الى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته
الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن
ماركس ينتسب الى ذلك التقليد الفلسفي الذي ينفي الحرية فهو يؤمن -
تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي الا الوعي بالضرورة ، ذلك أن
التاريخ يأسره في رأى ماركس تحكمه علاقات الإنتاج ، تلك التي تخضع
لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا في مصائرهم
الا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه افعالهم توجيهها واعيا بحيث
تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن
بالحرية والحتمية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية
ليست مفهوما ذاتا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع آثم
للنفس يحاول البسط بقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

اما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردي للإنسان لدى الفلاسفة
الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزلته ومواجهته لقدرة دائما
يغيره ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على
إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الفتيان » وانتهاء الى مسرحيته
« سجناء الطرقة » ، في حين نجد أن الماركسية تنظر الى الوجود الفردي
للإنسان على أنه مجرد وهم نظري ، إذ أن الوجود الحقيقي في رأيا هو
الوجود الاجتماعي .

ويلاحظ أن سسارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور انها قابلة
للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، او بالأحرى بالنسبة
للماركسية في صورتها التقليدية انها قد أصبحت متحجرة جامدة ، فبقية
الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات
يمكن للوجودية أن تبث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال
إضفاء الطابع الإنساني عليها ، بل إن سارتر يفيض الى أكثر من ذلك
فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنساني كأساس للمعرفة
السونيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودي) ، فإن الفلسفة الوجودية
ستوفق بتقدم غير يرقى بلغاتها عندئذ ، ذلك انها سوف تلغوب داخل الكل
الاشتمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث
في مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات
البحث .

• ويلاحظ أن سارتر يصر دائماً على أن مركزه الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتسمون بالكميل الفكري وغياب الأصالة والابداع ، وأنك لتجدهم في بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، أن فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل انه في بعض الحالات ليس فكره على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبتدع وخلاق ، بل انه في بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب في انتقاداته التي وجهها إلى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضسالة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون في فاليري إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليري هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهماً ، فالمهم هنا هو أنه ليس كل من ينتسب إلى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليري ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون في سلة واحدة كتابا متباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعاً من الكتاب الذاتيين ، ذلك لأن هذه الذاتية المزعومة لا تستند إلى أي أساس من الواقع التجريبي ، ولا تتركز على المعاشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

إن الكسل الفكري لدى الماركسيين لا يتمثل فقط في استخدامهم للمقولات الأكليشيهية الجاهزة دون نظر عقلي ، ولكنه يتمثل أيضاً في النظر إلى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا تجدهم ينظرون إلى كل ما يحدث كما لو كان ضروري الحثوث ، فلا شيء واقع إلا وكان ينبغي أن يقع في رأيهم ، وهذا المنهج فضلاً عن أنه خاطيء في رأي سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتعلم منه شيئاً على الإطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفاً - حين نستخدمه - ما الذي سوف يقودنا إليه ، وبمسيرة أخرى فنحن نقفز سلفاً إلى المطلوب اثباته باعتباره مقعمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القبل *Apriori* هو ما يوجد في العقل بشكل سابق على التجربة وغير مستند عليها ، فكبرتنا عن الاعتماد مطلقاً أو قانون عدم التناقض الذي يقضي بأنه لا يمكن الجمع بين التناقضين ، فلا يمكن شيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه في نفس الوقت ، فهذه القوانين لم تستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبل *Apriori* في مقابل المعنى *A posteriori* - (المترجم) .

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يفرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو رويسبيير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادي *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتشثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالي ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لعدم بوفاري يتجسه فيه انتماؤه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله . ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا نصيغة معينة نحاول أن تصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بمبرارة أكثر دقة مؤلفا لعدم بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد قرار من مازق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الإيجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة المصالح . ان مشروع فلويد ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعاله ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المخلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تنسم بالجبن لكن « لسبيان ايتيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعية أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت ان ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لقلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فإن الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وان الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المخلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلويد في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ربح أملاكه وليس كفلويد مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الانسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقررًا أنه :

(ليس هو الوجود المادى أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من الاتوازن الدائم والسمى المستمر الى التوضيح ، وهذا النزوع الى التوضيح يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الأفراد ، تبعا لتبساين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

- وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد ايدولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة اشتل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلًا للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يختلف هذا المفهوم الماركسي الفاض ، وبقي من البراعة يجعل منه مرادفاً على نحو ما نفهم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يطقن الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فمثلن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعني ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعني أن الماركسيين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن يمر هذه المبالغة للذات دون أن تواجه بالنتيقات ، فالمشروع بحسبكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الضعيف الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً إلى ما ينهض به للبشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا الوجودي ، هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتنقل الآن إلى النقطة الثانية التي يتحمل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية ونعني بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة ، في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) - تفرض النزعة الفردية ، وترى أن الإنسان ينبغي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصعبها بأنها تنتمي إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية ، قال أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ أننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضفي عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نشير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سبة عامة من سمات الأزمة الإنسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي الا مفهوم هيجل أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهومهما ماركسياً تم صيغه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الاثروبولوجيا » في مواجهة « الاونتولوجيا » وهو ما حدا به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك المبدأ الأول الذي تنقسم به العلاقات البشرية والذي ظللنا صوره على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضيّق الخيارات على العلاقات البشرية ، إنها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستعمل سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستعمل في علم الاقتصاد

لاي عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الإنسانية اللا محدودة - (الترجمة)

الأخر ، وهي كذلك المسئل الى فهم سائر الأبنية الاجتماعية التي انقلبها
البشر طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس
الآن فيما يقول سارتر . انها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن
خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نتأصل بنجاح ضد المجز في الموارد ،
وهي تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين
أن ينضم بالوفرة . وهكذا فإن الندرة هي محرك التاريخ ، والبشر
لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب السعي لا حول لهم
ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ،
وبالها من مفارقة تلك التي ينطوي عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد
من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس
الوقت السبيل الى مواجهتها .

انني غريم لك ، وانت غريم لي ، وعندما أعمل مع الآخرين متأصلا
مهم ضد الندرة فأنني أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا
ضروريا ، ومن خلال عمل أطم خصومي وغرامتي ، وهكذا فإن الندرة
لا تشكل اتجاهاتنا ونزعائنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل
اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غراما ، لكنها تجبرنا
في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرامنا طالما أن الإنسان عاجز بمفرده ،
وطالما أنه لا يستطيع التضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى
ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا انها غير مكرثة
برفاهية الإنسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا فإن نظرنا الى العالم الذي
نسكنه لوجدنا أن جانباً منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر
فقد صاغه أملافاً على معنى تضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق
سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود *Practico-inert* ،
انه عالم الفعالية أو بمبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه
الحاضرون والسابقون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الإنسان ، ومع هذا
فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة
الذي لا يملك الإنسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سخرية المفاقرات أن
كثيراً من الأفعال التي حاول الإنسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر
اجتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها
اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءاً من ذي قبل ، ويضرب سارتر
لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلوا أشجار القابات ليبثوا بها
المنازل أو لكي يستخفوها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى أرض جدهاء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكاوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم القنابل والهجوم ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالدماء ، والذى تحدد النشرة اطواره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنى تمير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى انه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى إحدى مسرحياته :

« لا شئ على الإطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكاءه لتحقيق هدف محدد يسمى اليه ، ألا وهو تمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المربعة تتمثل فينا نحن .. انها ما يراه الانسان. فى الآخر عندما يجتمعان معا سياق النشرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيراً اقتصادياً لعلاقات التضاد . والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم ناتى بعد ذلك الى الحسة دياكتيكية ، فعلاقات التضاد هي « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « نفى النفى » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « النشرة » . وهذه هي نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاها تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هي مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم إلا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطاير يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

Series	(١) فى الترجمة الإنجليزية
Group	(٢) فى الترجمة الإنجليزية

هناك جمعا يشريا لا سبيل الى انكاره . بدليل اننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم - - الخ ، وإن كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواء لأجله . غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك . ذلك إن أحدا منهم لا يقف لشيء آخر . بل إن كلا منهم فى الحقيقة خصم للآخر . ذلك أن كلا منهم يتمنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظهر بيقعد فى الأتوبيس . إن كل واحد منهم من كثيرين . وإن عدد المقاعد الخالية لن يكفهم جميعا . لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بسلسلة معين أى بطاوير يحدد دور كل واحد منهم . تجنبنا للتراحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس . والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثل طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر النوع من التعاون المتبادل السلس الذى يمثل نغيا للمداوة ونغيا لنفسه فى الوقت ذاته . ذلك أن الواقفين فى الطابور انما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » . وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والنمى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما اشترنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم . إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلي ، فأنت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج . لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع . وطبقا للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى . وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة إذا تصادفوا على الاشتراكية .

ويلاحظ انه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فإن السلسلة تتسم بالعجز ، وهو أمر يدعى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده . ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا أما أن نعيش مما من خلال التعاون أو أن
يفضي بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة . فهي وحدها
ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يصلوا مما ، ومن ثم فإن سارتر ينظر
اليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب
شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل
عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التمهيد -
المنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا
فيها ولا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التمهيد لابد أن يوضع موضع
التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا
يأتي دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ،
وكما انشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق
اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود
الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التمهيد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان
بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ،
ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم
يتمثل في احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من
أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء
الجماعة ، فإذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف
ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ،
لأنه هو الذي يرغم البشر على التأخي في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار
هذا التأخي طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة » ،
سيجد نفسه ممرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة
هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع .
وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر
أن أية جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي
تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمة الدوام من خلال اقامة المؤسسات . وهذا
هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب
بمعنى أن من يتبوا موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس
الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي
السلسلة « أنا أطيع » لاني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فأنا أطيع نفسي
في الحقيقة طالما أنني تصاعدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني قد خولت
السلطة حقها في إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخصي قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، إذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال .

• ويبقى أخيرا في هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعني الأخوة فحسب ، ولكنه يعني الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أنني عندما أعتمد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأنني أستخدم حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنيان الاجتماعي ، والسؤال الآن الى أي حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارتيرية خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الانسانية التي سبق أن عرض لها في كتابه «الوجود والعدم» وكما جسدها في مسرحيته «العالم المفلق» عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجميع ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : انني اذا تكلمت فانا أحول نفسي بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، انني حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعونها الآخرون فأنها تفوه أشياء في العالم الخارجي ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مديارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتي جزءا من مفردات عالمهم ، أنني أفقد ملكيتي لكلماتي بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولئن يعود بوسمي أن أتحكم في مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرتيا أو مسموعا من سواه ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتشيا الى سواه ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، أنني حين أتكلم لن أصبح نفسي بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تفقد الآخر بالنسبة لي .
وان وجود الآخر هو الذي يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذي يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعلم » ، حيث كان يرى أن المعوقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانباً من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعلم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغي سواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعلم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويفيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التمهّد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفصل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تخفى منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الانسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر الى الانسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأى ماركس أن

(١) آثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية ، منها القارىء الى أن مصطلح الغيرية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الحقيقية بمعنى مختلف تماما ، إلا أنه يستخدم كمترادف للمصطلح الأجنبي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية ، وفي هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الإيثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر - (المترجم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « النعمه » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للنعمه لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر الى النعمه باعتبارها مفهوماً يورجوازيا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة إلا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر مما في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم للأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي إلا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية « فائض القيمة الماركسية » والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على النعمه ، فالنعمه في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من إقامة ماركسية محدثة ، بل إن الرعب حين يطالع « النقد » وما إن يضي قسماً في صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصيلية ، وأن الوجودية ما هي إلا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » ينتطف المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملاحظة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي إلا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقل ليهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل إليه طموح ماركس

(١) نزيد هذه النقطة أيضاً للقراري بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الانتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم أيضاً في مسار التاريخ ، ففي العصر الحجري كانت الحجارة هي أدوات الإنتاج وهي توأم الفن الانتاجي لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الانتاجي « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الإنتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استعالت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بدعاً ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف ، فبر أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهرت الأدوات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (العجيم) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكرت ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبئ أن ننظر إليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نفسه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تمييز عن البنيان العقل للوجود ، فباله من طموح اكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدولوجيا .

ومن ناحية ثانية فإن محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للفقهري الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، «وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها الى روبسبير) ، فإن النظرية التى طرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد تقبدا هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « العهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقىه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فإن نظرية سارتر ما تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو إذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فإنه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تقبلا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعلة خسانا للأمن والسلام ، وأنه فى الواقع يبيع اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسي هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تنطوي عليه من غياب الأمن ، فانتا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسي هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارترية إنما هي نظرية هوبزية خالصة في جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الإضافات التي أضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتمثلة في مفهوم « الندرة » . فهي مستمدة بدورها من هيوم الذي يلوّرها في مؤلفه الشهير « بحث في الطبيعة البشرية » ، حيث يسجل في واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدي من القسوة ازاء أي نوع من الكائنات مثل ما تبديه ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذي يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أي حيوان آخر يشاركه في الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائي من الرغبات والاحتياجات في الوقت الذي زودته فيه بإمكانات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائي من الاحتياجات ، ومع هذا فإن الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعي فالانسان بفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتاً وهو يحاول عبثاً أن يلبي جميع احتياجاته في المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع في مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضي به في النهاية الى البؤس والدمار . وهي أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه إياها » .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذي فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التمهيد ، ذلك أنها تابعة من الاحساس العام بالصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعي . ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزي لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التي تلتقي مع مفاهيم هوبز في طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالصلحة المشتركة في ظل عالم من العداوة والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هي تلك الحالة التي كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتسم هذه الحالة عند هوبز بالحربة المطلقة لكل فرد ما ترب عليه انسابها بأنه حالة من الحرب التي يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا الى هذا لكانت النتيجة التى تنتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلتن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللابقي قد أوجت لسارتر بقيدته فى إمكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » البورجوازي الى نمط « الجماعة » الاشتراكي . مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحويل الثوري ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثوري ونعنى بها مسرحية « الأيدي القصفرة » Les Mains Sales ، والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدي المصفولة التاسعة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، الا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإشارة للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بارسال قواته الى فيتنام لمساندة التوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقيديته لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض Les damnés de la terre » ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحي ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان يتصور ان السعى الى السلام مافون طبيعى بحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى طبع البشر الى انهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع - (التمرج) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع ان سارتر في هذا كله كان متمسقا
كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والعدم » والذي
يفرض علينا كما رأينا ان نختار ما بين ان نكون مأسوكيين او ان نكون
ساديين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة ان ننوه بالبنيان التماسك لفلسفة
سارتر التي ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار
الوجودي » وهو اما ان تقبل فلسفته ككل ، او ان ترفضها ككل !!

جون رولز نظرية في العدل

بقلم : سمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذرتها الأولى مقالا نشره في إحدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصغر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، او على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من المخ أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه . وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « نقطة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر سمويل كورفيتز . راجع في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلفت الإشارة اليه - المترجم

المقولة التي تنمى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أي محتوى أو أي مضمون في مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات يشل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، فضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب في باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسي على هذا الكتاب في تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للمسياق التاريخي الذي ظهر فيه ، وسارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية ان ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائي شامل للكتاب ، فمثلا هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضي سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه في ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التي مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الضوء على الملامح الرئيسية لـ « نظرية في العدل » فلسفتنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطي كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التي يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التي يتشعب اليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل في الاقتصاد السياسي » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطباعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالخزي » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيميا جيدا » ، « مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الأساسي الذي يستهدفه كتاب « نظرية في العدل » هو تقديم أساس نظري متماسك لمفهوم العدل . أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذي ما يزال قائما منذ ان قال به جيمس بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل ان نتعرف على أهمية كتاب رولز ان

نمرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتاب رولز موقف المعارضة منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى للمذهب المنفعة العامة نشئت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسي لانجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل في كتاب جون ستينوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك في كتابه « نسق في المنطق » System of Logic حيث يسجل أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الإفصاح عن طبيعة هذا المعيار الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغي أن تجري وفقا له سائر قواعد السلوك العمل ، والذي يعتبر محكا لصوابها جسيما هو مدى ما يتوله من السعادة للجنس البشري » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتميزها قدم أعظم انجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا يتنادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغي على كل انسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحتى يفاضل الانسان الانسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لمعد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصمم كيف لا يكون مثل هذا النمط من الافصال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالمدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير الا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفايتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان . والواقع اننا اذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من اجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو امريكي لتبين لنا ان الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصدا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فلذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة . لوجدنا انها تنصب على اكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد ان الأعمال التي يترقب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته . ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض امكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل إن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنهجية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالي : حب أن هناك عددا من المجرمين أو المرضى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي الا لعدد معين من هؤلاء . يصبح يفرض المفاضلة بين الحالات المفضلة للعلاج والطبعية بينها ، والسؤال الآن أي للطبقة من الذين سيتم الطبعية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ١٢ طبقا للحسب الثلاثة العامة فانه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر غنى للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع قطيعيات الطبقة انما يعطين ظلما صارخا بالنسبة للذين تم إهمالهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » ، حيث يقرر أنه « إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معنى في شيء ما ، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يضمن على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فانتق لا أجد اجابة أرد بها على المعارض سوى أن أقول له : إن هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضي جون ستبوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا ، وإذا كان العدل مبدأ قائما بذاته و مستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للإنسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الدخلى ، فإن من الصعوبة بمكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التى اثارها مل لم تكن لتبدو حججا مقنعة في نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره في أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبدأي المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يقتصر ، أو بالأحرى يمكن أن يقتصر حالات معينة من الظلم ، لا شك في أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فإن من الجائز جدا أن نتصور أن رفاعة الأغلبية مرتبة على استبعاد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاعة ، اننا في هذا المثال نأزاء « أكبر قدر من الرفاعة يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضي خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك إلا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلتها : الخنث بالوعد ، أو عقاب الإبرياء ، أو انكار حقوق الأقليات في حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش في دائرة معينة وهي مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم اخلاقية معينة كالعدل وحقوق الإنسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الاخلاقية الأخرى ، إذ يظل هذا المنصب متوقفا على سائر المذاهب الاخلاقية المنافسة ، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

إما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تمد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبدل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها .

ولما كان رولز قد انجز انجازاه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازاه هذا يمد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .
إن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديدة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي أحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط . ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا يجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقتضي به مبادئ العدل .
ويلاحظ أن رولز لا يمدد كما عمد الحسبيون إلى الارتكان إلى حاسته الحسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل في كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الأحكام الحسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يمدد قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان إحساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

إن أول المجالات التي ينصرف إليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو إليه نفس الإنسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وإن توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والإجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فالأد كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرضاوية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما إذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة التميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما نطمح إليه الإنسانية .

ان ما يرمى إليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وأن يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجها سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن ماثورات الديمقراطية الليبرالية ، تلك الماثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو إليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تعكس في بعض الحالات ايماننا بمذهب الكمال الاخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايماننا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لا ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية في مصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق . إذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » Primary goods . وان اشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقد اجتمعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو اكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينهج رولز الى أن هذه المفاوضات التي يحدث عنها لا تستند الى أي أساس تاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى. فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه
خالصة . ويضي رولز في ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى
طلبها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالمفاوضون يتسمون بالعقلانية ؛ كما
أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متصمة فى كافة المجالات من علم النفس
والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات ... الخ .

كذلك فإن لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة
هى التى يقرر فى ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على
تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالإضافة إلى
ذلك فإن كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة إلى أقصى حد ممكن دون
أن تمنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على
الاطلاق بمقولة أهدافهم أو دفعها قسما إلى الامام ، وبعبارة أخرى فإن كل
واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاحم
بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فإن دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه
هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى
عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون
فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك
البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى
واضطراب والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لإنشاء مجتمع
سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . إلى هنا
والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر إلى نظرية العقد
الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يحتل فيما أطلق عليه حجاب
الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص
المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتحصلة فى سائر المجالات الا انه
يجعل كل شيء عن نفسه ، وهكذا . فإن كل واحد وان كان ملأ الما
متصفا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية
والنفسية ... الخ إلا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسه والمهنة
التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية
أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان يفضى النظر عن الاسم
أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من سمات الشخصية
الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا
فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هى هذه
الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل في حجاب الجهالة هو ضمان الحيطة التامة لعملية التفاوض والميلولة دون ان يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى اوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادئ » يطرحها على الآخرين ، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئا عن اوضاعه الخاصة فانه لن يستطيع ان يطرح مبادئ متحيزة الى اوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية الا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له ان هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون انفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلي » The original position ، حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسمى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل المعجز أن يميز ما بين ملامحه ولامع الآخرين ، وفي ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تعابى انسانا على حساب آخر والتي يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فان كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة اوضاعه والتي قد تكون هي أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فان المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى في المجتمع .

وبطبيعة الحال فان للمتفاوضين مطلق الحرية في أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها او من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون في ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس في جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن في الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا في حساباتهم تلك الوجهة من النظر التى ترى ان قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فان قوانين العدل هي قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل فكرة مبادئ تعابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون في مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسمى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان في اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأي رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بغير البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لإنسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الإنسان يحكم الفرض هو شخص عقلاني يسمى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأمثل .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العمل التي طرحها وما إليها من الخيرات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أي ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الواضح جداً طبقاً لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أفضية أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يطلعون الى أن هناك أنواعاً مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائفة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وإن كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يطلب حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة تواقعه ألا أن هناك احتمالاً - في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي تمنحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسي الى سرعة اسعافه إذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فإن المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالي : " ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى بحيث : -

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لفوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الاخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تقرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تنسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها ان تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فإن رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم " العدل من حيث هو غياب للتصنف " "Justice as fairness" .

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأصلى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدئين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هى اسنى الحريات ، وهى وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعته هذه الأهداف ، ومن ثم فإن أطراف الموقف الأصلى سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياته . بغض النظر عن فعوى هذه الحطة ، وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمكن أن يجيء على النحو التالى : " لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يُمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فإن الصياغة الادق لهذا المبدأ ينبغي أن تجيء على النحو التالى : " لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الحريات الأولية الاخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الحريات ، فالعالم لا يتبع البشر ما يكفى لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الامر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اخلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الحريات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوطائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويمضي رولز في عرض الموقف التفاوضي فيقرر أن التفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يظنون إلى أن التمييز في الحرية قد يؤدي في حالات معينة إلى تحقيق فوائد مادية لنوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به في المبدأ الثاني ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررًا أن التفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التي تدور حول الحرية استهدافًا لتحقيق أية مزايا مادية .

إن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها . بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق اشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطًا عضويًا بنظريته في الحريات الأولية ، فمن بين سائر الحريات الأولية نجد أن هناك نوعًا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الحريات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع بحسب إلى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع في المقام الأول إلى أنها التعبير الصلي عن تقدير الذات الإنسانية ، وعلى هذا فإن أي واحد من التفاوضين لا يستطيع أن يفاوض بالموافقة على أي مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنًا حراً ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيدًا مطلقًا يرد على تكون المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعي ، وفي حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثاني الذي يسميه رولز بمبدأ التباين والذي يقضي كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) في التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت إلى استفادة ذوي الامتياز الأدنى ، والواقع أن في نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لنوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزًا سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوي الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الواقعة في المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) البنية الواردة بين الأقواس هي التباس للؤلف كورنير من كتاب جون رولز « نظرية في العدل » .

رولز هنا ليس بذى أهمية قصوى لأن ما يحل المتفاوضين في الموقف الأصلي على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوي الاختيار الأدنى ، لا رغبتهم في أن يتم الفاشلة جميع مستويات المجتمع .

إن هذين المبدأين اللذين استقفاهما رولز من الموقف الأصلي مضافا إليهما أولوية المبدأ الأول إزاء الثاني يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة إذا ما قورنت بما يقضى به حواسنا الفطرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي "مبادئ" ينبغي أن تكون مقبولة إذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك الشروط الصالحة تماما لاستنتاج مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر بحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، إذ يمكن في رولز تصميم أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة لاستنتاج فضيلة معينة من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فإن نظرية الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاستنتاج مبادئ العدل هي جزء من نظرية أعم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المقابلة بين المبادئ المختلفة للتوصل إلى تلك المبادئ التي يقبلها الإنسان ويستبصرها ملزمة له ، أنها هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل إلى " الأمر الأخلاقي المطلق " *Categorical imperative* فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبثق من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلًا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات التي كثيرا ما وجهت إلى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذي يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ العملية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذي يتمين علينا فعله في الواقع .

وهذا هو في الحقيقة ما استلزمه رولز أن ينبثق منه ، فالموقف الأصلي

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا ففي حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة . وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تزد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من إرساء مبادئه السالفين مضافا إليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تعدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الأطار العام الذي ينبغي أن تدور في ظله سائر التفصيلات . فهي لا تعدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لأدوات الانتاج لكنها تعدد لنا متى تكون هذه الملكية أي ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل . كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يبرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم وحتى تتحول إلى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الانظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدي فتىلا في هذه الحالة . إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوءها كالتفويضات الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما إلى ذلك . ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وإن بقي مع ذلك قسراً من التعميم يجب عن المتفاوضين مسبقاً ذلك من المعلومات . وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبادئ السابقة وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجيء سائر التشريعات متسقة مع أحكامها .

وبطبيعة الحال فإن هذا الدستور سوف يركز تركيزا سياسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فإن رولز لا يستهدف أن تتم صياغة المصاير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أي دستور واقعي في ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما إن يبرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، إذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون في سن القوانين ، وإذا كانوا في المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبادئ العدل ، فإنهم في هذه المرحلة يستنون القوانين وهم مقيدون بمبادئ العدل وبالدستور مما ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشركين في الموقف الأصل معلومات جديدة عن المجتمع الذي يراد تنظيمه بما يشترطونه من قوانين وبالتقدير اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا في هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضا في هذه المرحلة أن المشاركين في الموقف الأصلي سوف يركزون أساسا على المبدأ الثاني أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تحيى التشريعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فإنهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بأمال ذوي الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التي تحايى ذوي المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى اقتضاء بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نمد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايمانا جامعا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساواة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لمساب الرفاحية العامة كما يفعل أنصار منذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوي الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر في حفظ النظام الاجتماعي بل أنها

تتمدى ذلك الى تحقيق المعدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح
الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا
الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه . ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه
الفروق أو تعجيلها إلا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يهدأ
للأنفس حقا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات .
أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة
غريبة على المجتمعات المونة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد
بحرية إقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات
الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق المعدل وهو ما لا تكفله
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين
واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين
المستقيين من نظريته يمكنان حلوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية
الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته
تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك
أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى
سبيل المثال إذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن
السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من
أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فإن مقدار المنفعة
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر
بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين
بالسياسة (أ) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (أ) بمتفعيها عددا
أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين
هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه

المقالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين ١ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لفوى الامتياز الأول وفي ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نقاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التي يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يعني أنها قد استطاعت أن تفلت من سهام النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التي تنزايد يوما بعد يوم (١) والتي يمكن اجمالها في ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتملق بالموقف الأصلي وما ينطوي عليه من جهالة المتفاوضين ، باوضاعهم والظروف التي يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات في هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى يبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض ينشور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لملمهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المفامرة أو الى مزيج من المفامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبادئ الصلح الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلي ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتصرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العمل الاجتماعى » الذى سلمت الاشارة اليه ، ص ١١٤-١١٥ .

عذين المبداين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطرى بما هو عدل ، ذلك
أن الكثيرين من البشر لا يشعرون فى قرارة أنفسهم أن العمل لمصلحته
الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، أن
مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال
من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة فى أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ،
ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البرى ظلم وأن توقيعه على الآثم
عدل .

والواقع أن رولز يمس تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد
بل إن مؤلفه « نظرية فى العدل » ما هو فى حقيقة أمره إلا محاولة للرد
على جانب كبير من الاعتراضات التى أثبتت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله
الشهير « العدل باعتباره تجردا من التصف » ، هذا المقال الذى يعد
البداية الأولى لهذه النظرية والتى قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من
المقالات والمراسلات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية فى
العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يشير ما يشير من أوجه النقد
والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ،
فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا فى تناول
المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو
واحد من الإبداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الاخلاقية والسياسية
بأمرها .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التفسير	٥
- مقدمة المؤلف	١٣
- ماركيز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم . دافيد كتلر	١٨
- ف ١٠. هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم أنتوني دي كرسيني	٣٥
- ليونستراوس	
وصحة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف . ميللر	٤٨
- كارل بوبر	
بقلم انطوني كوينتون	٧٠
- جان بول ساتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم موريس كرانستون	٨٨
نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز	١٠٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٦/٥٩٦٨

LS.B.N- 977 - 01 - 4841 - 5

مكتبة الأسرة



بسعر رمزي جنيته واحد
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع

3.2
'98
.4
96

Bibliotheca Alexandrina



0450244

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب